

*História stultitiae e história sapientiae**

CARLOS ALBERTO RIBEIRO DE MOURA

I

“A história erudita do passado — diz Nietzsche — nunca foi tarefa do verdadeiro filósofo.”¹ E se um professor de filosofia se encarrega desse trabalho, pode-se dizer dele, no máximo, que é um bom filólogo ou um bom historiador, nunca que é um filósofo. No máximo: pois, ao consultar os trabalhos eruditos dos “filósofos universitários”, garante Nietzsche, encontra-se na verdade muito tédio e pouco rigor científico. E, de fato, a qual “sistema de cultura” poderia servir o estudo da história da filosofia? A filosofia não se confunde com a história da filosofia e, ao ministrá-la aos jovens, o máximo que se consegue é desencorajá-los de ter uma opinião pessoal, exibindo-lhes “o amontoado confuso de todas as opiniões”. Pior ainda, parte-se de uma imagem bem extravagante do que seja a educação filosófica, quando se quer introduzir no “espírito juvenil” dezenas de sistemas filosóficos seguidos de dezenas de críticas desses sistemas. Na verdade, essa “educação filosófica” consiste em afastar da filosofia, e não é surpreendente que a “filosofia universitária” seja objeto de desprezo e de ceticismo geral. Este sucedâneo de pensamento, que é a história da filosofia, só

(*) Comunicação apresentada no Colóquio “Filosofia e História da Filosofia: Métodos”, organizado pelo Depto. de Filosofia da FFLCH-USP, em outubro de 1986.

(1) Nietzsche, “Schopenhauer Educador”, in *Considérations Intempestives*, Paris, Aubier (bilingüe), 1954, p. 151.

conseguirá uma coisa: ridicularizar a própria filosofia e enterrar “a ação grandiosa da verdadeira filosofia”.²

O estudo da história da filosofia não teria interesse para a filosofia? Ora, sabe-se que a pretensão do historiador estruturalista é trabalhar a contracorrente desse diagnóstico de Nietzsche, que o condena de antemão a desempenhar o papel pouco glorioso de novo filisteu da cultura. Como é um fato que o passado da filosofia é relevante para a reflexão do presente — dirá Gueroult —, o estudo da história da filosofia tem interesse para a filosofia, e essa história, bem compreendida, é sempre uma história *sapientiae*, que nos mostra o passado como contemporâneo ao presente — sem com isso deformá-lo.³ A história da filosofia pode ser tanto ciência rigorosa quanto disciplina filosófica, e o estruturalismo — assegura Goldschmidt — pretende ser um método ao mesmo tempo científico e filosófico.⁴ Mas se é assim, em que, exatamente, a história estrutural traz um conteúdo filosófico que a preservaria de entrar em cena como um exemplo a mais da “filosofia universitária”?

Todavia, avaliar o estruturalismo a partir de tal tópica não significaria desprezar o essencial de seu legado, que se refere à estrita técnica metódica da história da filosofia? Não parece: afinal de contas, o método estrutural é elaborado com o duplo propósito de construir uma história científica e filosófica da filosofia, sendo natural então avaliá-lo em função da dupla exigência à qual deliberadamente ele pensa em responder. Além do mais, qual o interesse em discuti-lo a partir das questões que usualmente se formulam sobre o estruturalismo em ciências humanas? Quando Goldschmidt compara o estruturalismo em história da filosofia aos demais “estruturalismos”, é mais fácil para o leitor encontrar diferenças do que semelhanças entre eles, a ponto de tornar suspeita a idéia de que se está diante de membros de uma mesma família. É verdade que o estruturalismo em história da filosofia compartilha com os demais estruturalismos a mesma oposição à idéia de evolução. Mas, dada esta convergência quanto ao inimigo comum, onde mais estarão os pontos de contacto? Será mais fácil encontrar Goldschmidt insistindo em que, quando se fala em “aplicação” do método estrutural, deve-se convir em que as modalidades dessa aplicação

(2) *Ibid.*, p. 159.

(3) Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, Paris, Aubier, 1979, Introdução.

(4) Goldschmidt, V., “Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos”, in *A Religião de Platão*, São Paulo, DIFEL, 1963, p. 140.

diferem tanto, de uma ciência para outra, que o próprio termo “aplicação” torna-se problemático: como se houvesse um método preexistente, que sofreria algumas variações conforme o objeto ao qual ele se aplica, quando na verdade não é seguro que se possa, dessas variações, extrair uma metodologia universal, a não ser tão abstrata e vaga que de nada serviria.⁵ Mais ainda, quando se desce à estrita estratégia metódica, o que ocorre? O etnólogo parte da convicção de que nenhuma estrutura é inteligível isoladamente, mas somente graças à sua confrontação com uma outra estrutura, utilizada ou construída como modelo explicativo. Ele distinguirá entre uma estrutura ainda obscura e um modelo descoberto para explicá-la, e analisará a estrutura de um mito a partir da estrutura mais conhecida da língua. Ele esclarecerá uma estrutura obscura através de uma outra estrutura conhecida, mas situada em um contexto inteiramente diferente. Ora, não haverá nada de semelhante a isso no procedimento “estruturalista” em história da filosofia: aqui, se a obra se apresenta como estrutura a ser explicada, a estrutura explicativa é a própria obra, ou seu “método em ato”, e não haverá agora nenhum termo exterior de comparação. Mas, então, será que *démarches* tão diferentes mereceriam mesmo a comum denominação de “estruturalismo”? Digamos, pelo menos, que as diferenças são grandes o suficiente para que se desloque a discussão do âmbito estritamente metodológico. Tanto mais que as teses e questões levantadas pelo estruturalismo em história da filosofia já estavam todas presentes em uma tradição da historiografia francesa, tradição muito anterior à transformação do *Curso de Lingüística Geral* em manual de epistemologia.

Pois as teses e posturas “estruturalistas” já tinham sido formuladas, no essencial, por E. Brehier, em artigos de 1938, onde ele já distinguia entre uma história interna, uma história crítica e uma história externa da filosofia, e já as analisava em função da dupla exigência de uma história científica e filosófica da filosofia.⁶ E o historiador ao gosto de Brehier já era alguém que buscava atingir as justificações que um autor dá de seu próprio sistema, as razões que fazem com que ele o tenha por verdadeiro: é apenas na “história interna” que o historiador é fiel à idéia que o filósofo se faz de sua obra, apenas na história interna se atinge a objetividade na interpretação. Já para Brehier, era na his-

(5) Goldschmidt, V., “Remarques sur la Méthode Structurale en Histoire de la Philosophie”, in *Écrits*, Paris, Vrin, 1984, t. II, p. 239.

(6) Brehier, E., “La Philosophie et son Passé” e “La Causalité en Histoire de la Philosophie”, in *La Philosophie et son Passé*, Paris, PUF, 1950.

tória interna que poderíamos encontrar o essencial da filosofia. E o nome dado a esse "essencial" já era então aquele que posteriormente ganharia fama até jornalística: "o que há de essencial em um pensamento filosófico é uma certa *estrutura*, digamos, se se quiser, um certo modo de digestão espiritual, independente dos alimentos que seu tempo lhe propõe".⁷ Ora, se em história da filosofia a "estrutura" precede o "estruturalismo", isso pode ser razão suficiente para desviar o debate do campo do estruturalismo em geral e centrá-lo na dupla exigência de cientificidade e de relevância filosófica à qual a história estrutural pretende responder. De onde vem essa dupla exigência e graças a que, exatamente, a história estrutural pode pretender ter algo a dizer para a filosofia, algo que a livreria de antemão dos anátemas lançados contra a "filosofia dos professores"?

II

A história das ciências — diz Koyré — é a história das coisas mortas, e se há algo em que ela difere profundamente da história da filosofia, é que estimamos "que os pensamentos de Aristóteles ou de Platão têm um valor atual".⁸ Inútil frisar que esta oposição singela entre a história das ciências e a história da filosofia não é nada óbvia: de onde vem esta certeza de que o passado filosófico é atual e por qual privilégio ele pode diferenciar-se assim do passado científico? Qualquer que seja a etiologia dessa evidência, Gueroult vai reencontrar aquela oposição de Koyré no momento em que for criticar o positivismo: se não se deve fazer da filosofia serva da ciência, é porque essa subordinação faria com que o passado da filosofia fosse visto como mudo para a filosofia. Agora, a defesa da metafísica se fará inteira em nome do fato inquestionável de que o passado da filosofia é relevante para seu presente, pois, se isso é precisamente um *fato*, então não se pode subordinar a filosofia passada à ciência morta dos tempos passados.⁹ Ora,

(7) Brehier, *op. cit.*, p. 41.

(8) Koyré, A. *apud* Wolff, F., "Peut-on Distinguer ce qu'il y a de Mort et ce qu'il y a de Vivant dans une Philosophie?", *Manuscrito*, Campinas, v. VII, n° 1, 1985, p. 13: "A história das ciências não é, certamente, uma história morta. Ela é, todavia, *grosso modo*, a história das coisas mortas. A astronomia copernicana ou newtoniana não interessa mais a ninguém, ela não tem nenhum valor atual. É nisto que ela difere profundamente da história da filosofia. É que nós estimamos, com ou sem razão, que os pensamentos de Aristóteles ou de Platão têm um valor atual".

(9) Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 26.

desde o seu primeiro manifesto Gueroult partia da “evidência” de uma história da filosofia relevante para o filósofo, não para o erudito, atribuindo à reflexão crítica do historiador apenas a tarefa de investigar as condições de direito que presidiam a esse fato.¹⁰ E ele não deixará de apresentar a existência efetiva das histórias da filosofia como testemunhos de que a reflexão filosófica conserva uma validade para qualquer época, de que a história da filosofia é sempre filosofia, trazendo em si uma matéria “eternamente instrutiva do ponto de vista filosófico”.¹¹

É um *fato* que a história da filosofia é relevante para a filosofia... E era essa mesma evidência inquestionável que levava Brehier a falar em uma “presença do passado no presente”,¹² assim como é ela que preside à exigência de que o método da história da filosofia seja um método filosófico. Todavia, esta exigência de que a história da filosofia seja relevante para a filosofia seria realmente tão neutra quanto ela parece pretender? Ora, essa exigência não é nem um pouco neutra e, ao formulá-la, o historiador não está falando de Sirius, mas situado em um momento preciso da história da filosofia. O fato bruto que ele pretende exprimir já é uma interpretação. E se assim for, a exigência da qual parte o historiador trará consigo uma pré-imagem da filosofia.

Porque a exigência de uma relevância filosófica da história da filosofia é uma exigência filosoficamente situada: é Hegel quem a formula pela primeira vez. É nas *Lições sobre a História da Filosofia* que tem sua origem essa “evidência”, quando Hegel sublinhava que o interesse da história da filosofia deve ser buscado no “elo essencial” que une o passado ao presente da filosofia. Esse elo — diz Hegel — não é uma dessas “considerações exteriores” que podem ser relegadas na história da filosofia; ao contrário, ele exprime a natureza interior da destinação da filosofia. Em outras palavras: se os “acontecimentos” da história da filosofia, como todos os acontecimentos, são seguidos de efeitos, na história da filosofia os acontecimentos são produtivos de uma maneira particular: ao contrário dos acontecimentos de outros domínios, que permanecem com seus efeitos no passado, na história da filosofia os acontecimentos e seus efeitos são presentes. “Os atos do pensamento parecem primeiramente, sendo históricos, ser assunto do passado e encontrarem-se para além de *nossa realidade*. Mas de fato, o que

(10) Gueroult, M., “Le Problème de la Légitimité de L'Histoire de la Philosophie”, in *La Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1956, pp. 45-6.

(11) Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, op. cit., p. 18.

(12) Brehier, *La Philosophie et son Passé*, op. cit., p. 21.

nós somos, nós o somos também historicamente, ou, mais exatamente: como nisto que se encontra neste domínio, a história da filosofia, o passado não é senão *um* dos aspectos, da mesma forma, daquilo que nós somos, o elemento imperecível comum a todos está ligado indissoluvelmente àquilo que historicamente nós somos.”¹³ O domínio da exterioridade não é o domínio do passado filosófico: esse é de alguma forma presente. E a história da filosofia será, *ipso facto*, relevante para a filosofia, o estudo do passado sempre dirá algo ao presente. Desde então, o curso da história não nos apresenta o devir de coisas estrangeiras, mas o devir de nossa filosofia: o estudo da história da filosofia é agora indiscernível do estudo da filosofia, a história da filosofia é, ela mesma, filosófica.

Donde a crítica de Hegel aos historiadores seus contemporâneos que, por incompreensão do que é a verdadeira história da filosofia, faziam dela uma disciplina que só fazia por merecer um diagnóstico semelhante ao que Nietzsche daria. Reduzindo a história da filosofia à doxografia, esses historiadores fazem dela uma disciplina erudita sem qualquer interesse filosófico. Reduzida a uma coleção de “opiniões filosóficas”, das quais se analisa o modo pelo qual se produziram e se apresentaram na série do tempo, esta “história exterior” tem todas as características de uma galeria das bobagens ou, pelo menos, dos erros em que o homem se lança com o pensamento. Essa história só pode ser uma história *stultitiae*: concebida como enumeração de muitas opiniões, ela se torna objeto de uma vã curiosidade ou, se se preferir, objeto de interesse da erudição — que não é senão o conhecimento de uma massa de coisas inúteis. Pior ainda, aos olhos de Hegel essa história da filosofia liga-se facilmente a um outro gênero de considerações: face ao amontoado das diversas opiniões e dos muitos sistemas, não se sabe a qual deles se prender, e o indivíduo fica embaraçado; a toda opinião de um grande, outra opinião a refuta, outro grande espírito a contradiz... Como escolher? Agora, a multiplicidade dos sistemas funciona como razão para um ceticismo preguiçoso, que vai usar essa diversidade de sistemas e a impossibilidade de escolher entre eles como prova da inutilidade da filosofia. Pois, mesmo que se concorde em que a filosofia é uma ciência real e que uma determinada filosofia poderia ser a verdadeira, coloca-se a questão de saber qual delas; em função de qual signo reconhecê-la? “Cada uma afirma ser a verdadeira; mas cada uma delas dá outros signos e outros critérios com os quais se deve reconhecer a

(13) Hegel, *Leçons sur L'Histoire de la Philosophie*, Paris, Gallimard, 1954, t. I, p. 25.

verdade; segue-se, diz-se, que um pensamento sábio, refletido, deve hesitar em dar um juízo definitivo.”¹⁴ Ora, não é nada de surpreendente que isso ocorra se o historiador, travestindo-se em doxógrafo, cortou as relações da história da filosofia com a filosofia. Sem poder resolver a antinomia aparente entre o eterno e o perecível, contida na própria expressão “história da filosofia”, o doxógrafo só pode romper qualquer relação da história da filosofia com a filosofia, fazendo da história território da mera erudição. Mas então, contra a doxografia, contra a permanência em uma “aporia exterior” entre história e filosofia, “deve-se afirmar que o estudo da história da filosofia é o estudo da própria filosofia”.¹⁵ E não ver isso será apenas o indício de falta de espírito filosófico: “não nos devemos espantar se existem tantas histórias superficiais da filosofia e se elas representam a série dos sistemas filosóficos como uma série de simples opiniões, de erros, de jogos de espírito, inventados, é verdade, com grande sutileza, com grande esforço de espírito... Dada a falta de espírito filosófico desses historiadores, como poderiam eles apreender e apresentar o que é o pensar racional?”¹⁶

Quando Brehier fala em uma presença do passado no presente, quando Goldschmidt pede que o método da história da filosofia seja filosófico, quando Gueroult afirma que a história da filosofia é instrutiva para a filosofia, quando todos, em suma, dizem que a história da filosofia deve ser relevante para a filosofia, essa exigência não é filosoficamente neutra: é situado em um ambiente intelectual muito preciso — banhado se não pela doutrina, pela tópica hegeliana — que o historiador da filosofia vai exigir que a história da filosofia tenha o que dizer para a filosofia.¹⁷ E era precisamente esta tópica hegeliana que já estava presente em E. Boutroux, considerado por Gueroult como o “fundador da escola francesa contemporânea de história da filosofia”: “A questão da relação da filosofia à história da filosofia é para a primeira uma questão vital. Ou a filosofia existe como ciência original, tal como a conceberam todos os seus representantes, e ela mantém com a história da filosofia relações não exteriores, mas essenciais; ou ela repudia toda conexão intrínseca com a história da filosofia, e nesse caso ela não se distingue mais das ciências positivas, ela se confunde com elas; na

(14) *Ibid.*, p. 41.

(15) *Ibid.*, p. 50.

(16) *Ibid.*, p. 51.

(17) Hegel — dirá Goldschmidt — “foi o fundador da história da filosofia enquanto filosofia”; cf. Goldschmidt, V., *Platonisme et Pensée Contemporaine*, Paris, Aubier, 1980, p. 229.

realidade ela se esvai. Ou, para viver, ela bebe na fonte da história da filosofia, ou ela não existe".¹⁸ Ora, esta última alternativa, assim como a exigência de que a história da filosofia seja relevante para a filosofia, é aclimatável apenas em um horizonte filosófico determinado. E que assim seja fica evidente se, por um *dépaysement* frente a nosso solo pós-hegeliano, verificamos como aquela exigência não poderia surgir sob um outro horizonte filosófico: ela não teria direito de cidadania, por exemplo, no universo intelectual de Descartes.

Porque para Descartes a relação da filosofia à sua história só poderá ser de oposição integral. O que fará com que, caso haja uma história da filosofia, essa só possa ser vista como uma história *stultitiae*, já que a descoberta da verdadeira filosofia terá como conseqüência a volatilização do passado filosófico. Agora, a certeza racional e matemática deve eliminar a controvérsia e a diversidade das filosofias, já que a verdade é una e apenas o erro múltiplo. E a história da filosofia será rejeitada em nome da incerteza fundamental que revela a controvérsia sem fim entre as seitas. Como toda verdade é matematicamente demonstrável, o conflito das filosofias só testemunha pela indigência do passado filosófico, já que onde há controvérsia temos a certeza de que a verdade está ausente de ambas as partes, pois se uma delas a possuísse poderia demonstrá-la à outra e o conflito cessaria. "Todas as vezes que dois homens dão sobre a mesma coisa um juízo contrário, é certo que um dos dois se engana. Há mais, *nenhum dos dois possui a ciência*, pois se um tivesse da questão uma visão clara e distinta, poderia expô-la ao seu adversário, de modo que ela terminaria por forçar sua convicção."¹⁹ Agora a história da filosofia, vista como o lugar das contradições que não obtêm jamais a adesão alheia, estará excluída de qualquer comércio com a verdade. E Descartes não deixará de lembrar-nos que o procedimento histórico é contrário ao científico, já que ter a ciência de algo não é conhecer historicamente, não é ser informado sobre o objeto, mas é reconstruí-lo pelo entendimento, é operar como o matemático. Será esta exclusão entre história e filosofia que Descartes formulará claramente na Regra III: "Mesmo se todos os autores estivessem de acordo, ainda não nos seria suficiente conhecer suas dou-

(18) Boutroux, É., "Rôle de L'Histoire de la Philosophie dans L'Étude de la Philosophie", comunicação apresentada no Congresso de Genebra, em 1904, Atas publicadas por Claparède, 1905, p. 56, *apud* Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 20.

(19) Descartes, "Règles pour la Direction de L'Esprit", *in Oeuvres*, Paris, Pléiade, 1953, p. 40.

trinas; com efeito, para servir-me de uma comparação, nós não seremos jamais matemáticos, mesmo que saibamos de cor todas as demonstrações dos outros, se não somos capazes de resolver por nós mesmos toda espécie de problemas. Da mesma maneira, tivéssemos lido todos os raciocínios de Platão e Aristóteles, não seríamos filósofos se não pudéssemos dar sobre uma questão qualquer um juízo sólido. Nós pareceríamos, com efeito, ter aprendido não uma ciência, mas história".²⁰ E Descartes não só desejará que a verdadeira ciência ocupe o lugar da falsa — a erudição — como também não verá qualquer utilidade na leitura dos clássicos e condenará toda cultura calcada no estudo da tradição filosófica. Pois como o melhor método para adquirir o conhecimento é encontrar por si mesmo as verdades seguindo a conexão das naturezas simples, mesmo que o saber estivesse depositado nos livros seria perda de tempo buscá-lo ali. E ele considerará até mesmo prejudicial a freqüentação do passado, que sempre arrisca-nos a habituarmos-nos aos erros dos antigos e não nos livrarmos mais deles. Tanto mais que essa convivência com os autores pode estiolar o espírito. "Seria um vício de sua educação se o homem tivesse consagrado muito tempo às letras", pois "aquele que está cheio de opiniões e prejuízos, muito dificilmente confia apenas na luz da natureza; há muito tempo, com efeito, ele acostumou-se antes a ceder à autoridade do que a dar ouvidos à voz da própria razão; ele prefere antes interrogar os outros, pesar sobre o que escreveram os antigos, do que consultar a si mesmo sobre o juízo que deve dar. E assim como, desde a infância, ele tomou pela razão aquilo que não repousa senão sobre a autoridade de seus preceptores, da mesma forma ele apresenta agora sua autoridade como a razão, e quer fazer-se pagar pelos outros o mesmo tributo que pagou antes".²¹

E Malebranche seguirá o roteiro de Descartes, ao indicar que a verdadeira filosofia só se aprende meditando, enquanto a erudição e a história afastam da meditação.²² A mania de leitura viria apenas da vaidade, que nos leva a quereremos ser vistos como sábios, já que os eruditos são erroneamente tidos como tais. E ele também oporá, como Descartes opunha, o entendimento à memória, para opor a filosofia à sua história: "Não se deve imaginar que aqueles que envelhecem sobre

(20) *Ibid.*, p. 43.

(21) Descartes, "La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle", in *Oeuvres*, op. cit., pp. 879-98.

(22) Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, Paris, Vrin, 1967, t. I, l. I, cap. 3, §2.

os livros de Aristóteles e de Platão façam muito uso de seu espírito. Eles não empregam ordinariamente tanto tempo à leitura desses livros senão para tratar de penetrar no sentimento de seus autores, e sua meta principal é saber na verdade a opinião que eles tiveram, sem se preocuparem muito com a opinião que é preciso ter. Assim, a ciência e filosofia que eles aprendem é propriamente uma ciência de memória, e não uma ciência de espírito. Eles não sabem senão histórias e fatos, mas não verdades evidentes; e são antes historiadores que verdadeiros filósofos, homens que não pensam, mas que podem contar os pensamentos dos outros".²³

Digamos então que, ao desejar uma história da filosofia relevante para a filosofia, o historiador situa-se espontaneamente em um horizonte intelectual que é pró-hegeliano e anticartesiano. Que deverá se tornar o discurso filosófico para habitar neste território ainda pouco determinado? A situação do historiador será incômoda: ele parte da exigência hegeliana de uma relevância filosófica do passado da filosofia, mas não pode aceitar o modo pelo qual Hegel respondia a ela — e isso, em nome da exigência de cientificidade na história da filosofia. Ora, se a situação do historiador é embaraçosa, é porque a exigência de cientificidade na história da filosofia remonta a um horizonte histórico-filosófico inteiramente diverso daquele em que ele se situava ao pedir uma história filosófica da filosofia. E porque, assim como a criança segundo Platão, ele desejará as duas coisas ao mesmo tempo.

III

"Ê-se menos tentado a inclinar um sistema no sentido em que se gostaria de contemplá-lo quando se tratou de seguir de perto o trabalho de espírito pelo qual pouco a pouco se definiram e se encadearam os pensamentos que o compõem; desconfia-se certamente mais desses jogos de reflexão que, sob pretexto de descobrir a *significação profunda* de uma filosofia, começam por negligenciar sua *significação exata*."²⁴ A exatidão, como valor aqui buscado, deve ser associada, certamente, aos progressos da filologia. Mas a garantia de que não se deformará o objeto analisado vai exigir do historiador, enquanto ele trata as filosofias como objetos da história, a profissão de fé em um ceticismo generalizado: não privilegiar nenhuma filosofia como detentora da verdade, não dublar a história da filosofia por uma filosofia da história. Esse

(23) *Ibid.*, §4.

(24) Delbos, V., *La Philosophie Pratique de Kant*, Paris, PUF, 1952, Introdução.

ceticismo — dirá Gueroult — é essencial para se considerar a filosofia como objeto possível de uma história.²⁵ Se é fato que existe uma sucessão histórica das doutrinas, sob o prisma estrito da história ela deverá se apresentar como uma série de acontecimentos explicáveis por causas. Essa sucessão leva então ao ceticismo filosófico: a transformação das doutrinas em acontecimentos fugidios supõe a negação de sua pretensão comum à verdade. Como o historiador da filosofia não crê na “verdade” de uma doutrina mais que na de outra, e como todas têm pretensão exclusiva à verdade, crer em todas é equivalente a negar a pretensão de todas.²⁶ Se é assim, digamos então que será o historicismo a fonte histórico-filosófica do estruturalismo enquanto história “científica” da filosofia — o historicismo não sendo senão a colocação em perspectiva dos fenômenos culturais no tempo. Se a exigência de uma história filosófica da filosofia remonta a Hegel, o espírito da história científica remonta ao historicismo oriundo da *débauche* do hegelianismo.

Esta filiação é assumida por Goldschmidt, em textos onde ele analisa o período imediatamente posterior a Hegel, notando uma certa diferença nas relações entre o passado e o presente da filosofia, após Hegel e antes dele.²⁷ Se antes de Hegel a filosofia do passado renovava a filosofia do presente, servia para orientar o presente filosófico em direção a um futuro da filosofia, após Hegel é o passado da filosofia enquanto tal que solicita a reflexão filosófica; mas, agora, antes de orientá-la em direção a um futuro, ele reflete para a filosofia a sua própria fragilidade e a paralisa em seu ponto de partida: a filosofia tende a se tornar história da filosofia. Os alunos de Hegel, que iniciam a demolição do sistema, se perguntam como a filosofia poderia continuar depois do mestre: sob a ótica dos discípulos, o fundador da história da filosofia enquanto filosofia parecia ter agora, ao mesmo tempo, tingido de relatividade as doutrinas do passado e desencorajado, através disso, toda tentativa futura de filosofar. Donde as duas posições extremas da época: substituir a filosofia pela ação ou substituí-la por sua história. E será então a partir de Hegel e de sua escola que se constituirá a história da filosofia, com os trabalhos de Fischer, Erdmann, Zeller e Prantl. Agora, enquanto disciplina “científica”, a história da filosofia elaborará métodos precisos, e não guardará da metafísica hegeliana senão a vaga idéia de uma evolução que se escande em pe-

(25) Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de La Philosophie*, op. cit., p. 33.

(26) *Ibid.*, p. 34.

(27) Goldschmidt, *Platonisme et Pensée Contemporaine*, op. cit., pp. 240 e segs.

riodos. O próximo passo virá quando, rejeitando até o fim qualquer sobrevivência hegeliana, o historicismo, com a consciência do relativismo, superar qualquer resquício da velha filosofia, como a própria idéia de uma evolução. Agora, o historiador não terá mais nenhuma filosofia por trás de si: consciente da relatividade das “concepções de mundo”, ele deverá estudá-las sem contaminar as filosofias por uma filosofia. O historicismo será a proibição cética de introduzir a filosofia na história da filosofia: já estará pronto o espaço para o historiador gueroultiano que, enquanto historiador, não tem filosofia e tem, sim, a consciência da irredutibilidade de cada sistema. Foi o historicismo — dirá Goldschmidt — que fundou a história “científica” da filosofia; e sua lição fundamental seria ensinar-nos a reencontrar, com a história, as distâncias. Desde então, o historicismo é “a causa distante da historiografia estrutural”.²⁸

Ora, este *a priori* cético envolvido no historicismo, que estará na base da “neutralidade” exigida pela história científica da filosofia, e que levará Gueroult a afirmar que o historiador, enquanto historiador, não crê na verdade de nenhuma doutrina, não se casa bem com o espírito do filósofo. Dessa neutralidade, exatamente, Hegel já tratava em suas *Lições*, e de forma pouco elogiosa, para dizer o mínimo: “O puro método histórico quer também que um professor de história da filosofia seja imparcial. Essa condição de imparcialidade significa em geral que esse professor deve tomar, de alguma maneira, a atitude de um morto ao expor as filosofias, que ele deve estudá-las como separadas de seu espírito, como exteriores”.²⁹ Essa posição — pré-estruturalista — era defendida por Tennemann que, segundo Hegel, se dá uma aparência de neutralidade. Mas é só “aparência” — garante Hegel —, pois, vendo de perto, Tennemann está inteiramente imbuído da filosofia kantiana, cujo “princípio capital” é que “não se pode conhecer o verdadeiro”. Desde então, a história da filosofia será uma triste ocupação, quando se sabe previamente que só podemos nos ocupar com tentativas fracassadas. Sendo assim, “se se quer estudar, como convém, a história da filosofia, a imparcialidade consistirá em não tomar partido pelas opiniões, os pensamentos, as idéias dos indivíduos; mas é preciso tomar partido pela filosofia, não se limitar a conhecer o pensamento de outro e contentar-se com isso”.³⁰ Pois mesmo que seja equitativo não partir de seu próprio sistema e julgar os outros segundo ele, “quando não se

(28) *Ibid.*, p. 245.

(29) Hegel, *Leçons sur L'Histoire de la Philosophie*, op. cit., p. 157.

(30) *Ibid.*, p. 158.

julga, a história perde seu interesse... assim, é preciso ser parcial na história da filosofia, presumir, ter uma meta, que é o pensamento puro e livre".³¹ Essa parcialidade é exigida na história da filosofia em função de seu próprio objeto: como, ao contrário das demais ciências, há no caso da filosofia divergências sobre sua noção mesma, se existem diversas concepções de filosofia deve-se partir de sua "noção verdadeira", a única que nos permitirá compreender as obras dos filósofos que trabalharam no sentido dessa noção.³² Nenhuma simpatia de Hegel para com a "neutralidade" na história da filosofia e, ao compreender assim a exigência de cientificidade, o historiador situa-se em um horizonte anti-hegeliano. Para Hegel esta história "científica" da filosofia só poderia fazer figura de uma história *stultitiae*: ela transforma o passado da filosofia naquilo que ele era para Descartes.

Ora, este viés cartesiano da história "científica" da filosofia já era sublinhado por Brehier. Analisando a "atitude histórica", ele indicava que ela se recusa a considerar uma doutrina como verdadeira ou falsa, mas simplesmente a estuda como fenômeno do passado. Essa atitude diante do passado — diz Brehier — é contemporânea do advento do racionalismo. Pois ao mesmo tempo em que a filosofia estabelece a exigência racionalista, se subtrai à autoridade e não admite outro tipo de prova senão o raciocínio e a experiência, no mesmo momento nasce a história, por um tipo de queda das doutrinas no passado. E agora o historiador, guiado pela exigência de cientificidade, vai elogiar a "atitude de espírito" cartesiana, que ele só podia abominar enquanto se preocupava com uma história filosófica da filosofia. "Foi dito e repetido à exaustão que o racionalismo de Descartes era anti-histórico, cortando toda raiz com o passado e fazendo começar a filosofia, pelo menos em intenção, nas *démarches* presentes de cada indivíduo, ou antes nesta luz intemporal e sempre atual que é a das idéias verdadeiras. Em certo sentido, não há nada de mais falso; a verdadeira história é, ao contrário, paralela ao racionalismo, ela nasceu do mesmo estado de espírito; o século de Descartes é um século de grandes eruditos... a história erudita faz precisamente o jogo de Descartes e de Malebranche, considerando as opiniões como fatos passados, dos quais não se trata de perguntar se são verdadeiros ou falsos, mas somente o que foram."³³ Condenar a tradição como fonte do saber científico não significa condenar o estudo da tradição como um estudo puramente

(31) *Ibidem.*

(32) *Ibid.*, pp. 20-1.

(33) Brehier, *La Philosophie et son Passé, op. cit.*, pp. 28-9.

histórico; se é um erro pretender conhecer historicamente o que deve ser conhecido cientificamente, denunciar esse erro não é condenar o conhecimento histórico da tradição filosófica, que, como todo passado humano, pode ser objeto de história. Desde então, dissipar a confusão entre o ponto de vista científico do conhecimento do universo e o ponto de vista histórico do conhecimento do passado pode ser, ao contrário, um ato que torna possível a história propriamente dita. Agora, na medida em que as doutrinas aparecem como destituídas de interesse filosófico atual, elas podem ser postas segundo a perspectiva temporal que lhes convém, e sendo examinadas como coisas do passado, elas dão lugar a uma verdadeira história; nessa história, não há mais preocupação com a verdade das doutrinas, mas com sua reconstituição autêntica e fiel.

Mas, então, o que é ser "estruturalista"? É exigir que a história da filosofia seja relevante para a filosofia, é considerar o passado como presente e manter o interesse pela verdade. É situar-se em um horizonte filosófico pró-hegeliano e anticartesiano. Mas é também, *ao mesmo tempo*, exigir que a história da filosofia seja científica, é considerar o passado apenas como passado e neutralizar o verdadeiro e o falso. É situar-se em um horizonte filosófico anti-hegeliano e pró-cartesiano. Ser estruturalista é, antes de tudo, conviver com esta situação esquizofrênica.

IV

Em *La Philosophie et son Passé*, Brehier notava que levando até o fim o movimento em direção à história pura, percebe-se facilmente que o advento e o progresso da história tendem a separar cada vez mais a filosofia de seu passado. O passado da filosofia não pode aderir à própria filosofia senão se esse passado é conhecido como presente; desde que ele é conhecido como passado, isto é, historicamente, ele se distancia da filosofia e cessa de servir-lhe de apoio. Por outro lado, se para reagir a essa situação da história pura Hegel e outros transformaram a história da filosofia em uma filosofia da história, o resultado foi fazer com que a filosofia suprimisse sua história. Ora, nossa singularidade, segundo Brehier, está em que o "homem moderno", ao mesmo tempo em que recusa a solução hegeliana, não vai mais repetir a postura do homem do século XVII, não vai dublar a objetivação do passado com uma história da filosofia compreendida como história dos erros. Digamos então que este "homem moderno" pintado por Brehier é al-

guém ainda excessivamente embebido de hegelianismo para ser apenas um cartesiano. Por isso a descrição do “homem moderno” por Brehier não será senão a formulação de uma ambigüidade fundamental: “A atitude do filósofo moderno em relação à história parece ser marcada pela perpétua tensão entre o desejo de apoiar-se sobre o passado e o temor de ver o pensamento filosófico se dissipar e se fragmentar na erudição”.³⁴ Eis aí definida nossa modernidade como alternância entre a “adesão do partidário” e a “imparcialidade do historiador”. “Essa alternância é, eu creio, característica de nossa época: o filósofo do passado não é, em relação ao pensamento atual, nem o *auctor* a quem se apela para defender uma tese, nem o personagem cuja doutrina está como que ilhada em um passado sem retorno.”³⁵

Esta mesma dificuldade de que parte Brehier é retomada por Gueroult, reformulada agora, em sua forma mais pura, como uma antinomia entre a filosofia e sua história.³⁶ Pois é a própria expressão “história da filosofia” que coloca problemas, já que ela parece reunir conceitos à primeira vista contraditórios: o conceito de história — explicação causal dos fatos passados — e o conceito de filosofia, construção autônoma do pensamento abstrato, onde não se trata de reencontrar uma série de acontecimentos ocorridos, mas de fornecer a razão última e interna das coisas, ou pronunciar-se sobre a possibilidade de fornecê-la. E, aos olhos de Gueroult, a dificuldade inscrita na expressão “história da filosofia” não será senão o reflexo de uma dificuldade objetiva. Por um lado, do ponto de vista estritamente histórico, se as doutrinas se apresentam como sucessão de “acontecimentos” submetidos ao determinismo histórico, essa sucessão leva ao ceticismo filosófico, e, agora, a história da filosofia esvazia-se de qualquer interesse filosófico. Por outro lado, a filosofia parece romper com o conceito de sua história possível, ao compreender-se como exercício da razão, pois a evidência racional é por definição evidência eterna. Sendo assim, cada filosofia, pela certeza que possui de trazer toda verdade possível, pretende elevar-se acima da história e parar o seu curso; por outro lado, a história da filosofia, sendo história das filosofias, arruína cada uma delas ao rejeitar sua pretensão à verdade, convertendo-as em acontecimentos temporais.

Esta antinomia inscrita na noção de história da filosofia, tal como Gueroult a apresenta, não é senão a retomada do conflito entre

(34) *Ibid.*, p. 32.

(35) *Ibid.*, p. 33.

(36) Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, *op. cit.*, Introdução.

uma história filosófica e uma história científica da filosofia, tal como Brehier o analisava. E a antinomia, enquanto tal, já tinha sido expressamente formulada por Hegel como a "aporia exterior" entre a filosofia e sua história.³⁷ O estruturalismo, ao apresentar-se como um método ao mesmo tempo científico e filosófico, pretenderá solucionar aquela antinomia, conciliando a ambivalência do "homem moderno" descrito por Brehier. Pois é a exigência dessa conciliação e a questão de direito que ela suscita que será formulada por Gueroult: "Como é possível uma história da filosofia objetivamente válida do ponto de vista da filosofia e do ponto de vista da história?".³⁸ Essa exigência de conciliação implicará agora que o historiador possa negar *a priori* a pretensão de cada doutrina à verdade, como o exige o horizonte cartesiano em que ele se instala enquanto historiador "científico", e, ao mesmo tempo, dar ao seu estudo um interesse filosófico, como o exige seu viés hegeliano. Será preciso reconciliar o ceticismo e a crença. Mas, então, como recuperar algum interesse em um passado destituído de verdade e o que deve ter se tornado a filosofia para que, mesmo assim, se possa reencontrá-la em sua história?

Como delimitar o conteúdo filosófico trazido pela história estrutural? Quando se consulta os textos para responder a essa questão, os indícios de resposta podem parecer muito insuficientes. A análise estrutural é filosófica — diz Goldschmidt — porque tenta compreender o sistema conforme à intenção do autor.³⁹ Convenhamos em que a informação é à primeira vista vaga e parece tolamente psicologizante. E outros textos do autor não parecem levar-nos muito adiante: a história científica da filosofia pode tornar-se filosófica "porque o estudo dos autores, por ser rigoroso, provém da filosofia".⁴⁰ O filosófico da história da filosofia ilhado na "intenção do autor" e no "rigor": que sentido dar a essas indicações vagas?

Na introdução à sua *História da Filosofia* Brehier, ao anunciar que não se pode mais escrever a história da filosofia como um profeta

(37) Hegel, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 27: "A idéia que pode de início apresentar-se a nós, a propósito de uma história da filosofia, é que este objeto inclui uma contradição interior imediata. Pois a filosofia se propõe a conhecer o imperecível, o eterno, o que é em si e para-si; seu fim é a verdade. Mas a história narra o que ocorreu em uma época, mas que desapareceu em outra, afastado por outra coisa. Se partirmos de que a verdade é eterna, ela não penetra na esfera do que passa e não tem história. Ora, se ela tem uma história e se a história consiste apenas em uma série de formas desvanecidas do conhecimento, não se pode encontrar nela a verdade, visto que a verdade não está no passado".

(38) Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 41.

(39) Goldschmidt, "Tempo Histórico e Tempo Lógico...", *in op. cit.*, p. 145.

(40) Goldschmidt, *Platonisme et Pensée Contemporaine*, *op. cit.*, p. 244.

obsoleto, já que o pensamento filosófico está incessantemente posto em discussão, conclui afirmando que “a vida espiritual não reside senão no trabalho, e não na posse de uma pretensa verdade adquirida”.⁴¹ Reconhecendo que o essencial de uma filosofia não está nos “dogmas”, mas no trabalho que levou a eles, Brehier já operava aquela reconciliação entre crença e ceticismo que Gueroult iria considerar como constitutiva da boa história da filosofia. Ora, é esse trabalho, enquanto definidor da vida espiritual, que em *La Philosophie et son Passé* recebia o seu contorno mais nítido como o que exprimia para Brehier o essencial da filosofia: “o que é essencial em um pensamento filosófico é uma certa *estrutura*, digamos se se quiser, um certo modo de digestão espiritual independente dos alimentos que seu tempo lhe propõe”.⁴² E o historiador segundo Brehier poderá construir uma história científica que não permanece muda para a filosofia se ele “nos tornar capazes de apreender, sob as formas históricas mutantes, estruturas mentais essenciais e por assim dizer intemporais e permanentes”.⁴³ Agora, a história deverá se tornar um elemento essencial da investigação filosófica, “nos colocando em guarda ao mesmo tempo contra o relativismo histórico, que dissolve cada pensamento no momento em que ele se enuncia, e contra a ilusão de uma filosofia absoluta e acabada, que ultrapasse decididamente os limites do tempo”.⁴⁴

Ora, se para Goldschmidt a história *ad mentem auctoris* é filosófica, é porque o filósofo “pretendeu dar-nos um pensamento desenvolvido”, quer dizer, “formulado em razões”, a interpretação do historiador consistindo agora em reaprender, “conforme à intenção do autor”, essa ordem por razões, e “em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram”.⁴⁵ Sendo assim, se a análise do historiador é filosófica por compreender o sistema conforme à intenção do autor, ela será filosófica por ater-se à “estrutura”, definida como o “conjunto de procedimentos de investigação, de descoberta, de exposição e de demonstração” que asseguram à obra sua “coerência” e lhe conferem “inteligibilidade”.⁴⁶ Se a história estrutural é filosófica, seu conteúdo filosófico reside inteiramente na “estrutura”. E será graças a isso que Goldschmidt dirá que a noção de estrutura “poderia auxiliar

(41) Brehier, *Histoire de la Philosophie*, Paris, PUF, 1951, t. I, p. 37.

(42) Brehier, *La Philosophie et son Passé*, *op. cit.*, p. 41.

(43) *Ibid.*, p. 44.

(44) *Ibidem.*

(45) Goldschmidt, “Tempo Histórico e Tempo Lógico...”, *in op. cit.*, p. 140.

(46) Goldschmidt, “Remarques sur la Méthode Structurale...”, *in op. cit.*, p.

a formular, sobre bases novas, a questão de saber o que é uma doutrina filosófica e, através disso, a própria filosofia".⁴⁷ A noção de estrutura, antes de ser um achado metodológico puro e simples, não estará no início, mas no final da reflexão crítica do historiador: ela é a noção a que se chega para resolver a antinomia entre a filosofia e sua história, entre uma história científica e uma história filosófica da filosofia, conciliando exigências oriundas de horizontes intelectuais opostos. E será através da "estrutura" que o historiador segundo Gueroult reconciliará o ceticismo e a crença; pois se ele renuncia à "verdade-de-juízo" das doutrinas, será para reencontrar uma "verdade intrínseca" às filosofias, que lhe permitirá recuperar o passado para a filosofia, sem aniquilar as filosofias no mesmo erro nem negar sua diversidade na unidade de uma verdade.⁴⁸ Mas, então, graças a que a "estrutura" merece ser chamada de "verdade intrínseca" e pode esconder o segredo daquilo que há de filosófico no passado da filosofia?

Comentando o conceito de "estrutura", Goldschmidt observa que a noção reenvia a um "sistema de relações", a uma "totalidade na qual os elementos não podem ser analisados sem referência a essa totalidade".⁴⁹ Donde a referência da noção de estrutura à idéia de um "todo orgânico" e sua oposição a uma mera seqüência demonstrativa. Será para designar a idéia de estrutura assim concebida que Goldschmidt recorrerá à noção de "sistema". E será a essa mesma noção que Gueroult recorrerá ao indicar que o historiador, não podendo oferecer os critérios da verdadeira filosofia, se esforça por fornecer os critérios de toda filosofia real: isso poderá ser feito porque o historiador sabe que "nenhuma doutrina filosófica real escapa à lei que é aquela do sistema".⁵⁰ Ora, essa menção à idéia de sistema não é irrelevante: ela pode indicar a razão pela qual o historiador vai definir o filosófico pelo estrutural — que não será senão o outro nome do "sistemático". O recurso à noção de sistema pode indicar por que o historiador poderá determinar o sistemático como o dado filosófico por excelência das doutrinas, uma "verdade intrínseca" que emerge uma vez esquecida a verdade material.

Ora, se o historiador toma como óbvio que o "sistemático" é idêntico ao "filosófico" a ponto de poder definir a filosofia, é porque

(47) *Ibid.*, p. 242.

(48) Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 60; cf. também "Le Problème de la Légitimité...", *in op. cit.*, p. 68.

(49) Goldschmidt, "Remarques...", *in op. cit.*, p. 241.

(50) Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 244.

ele já supôs, previamente, que o sistema é aquilo que define o pensamento racional em geral. E isso indica onde localizar melhor aquele horizonte anticartesiano e pró-hegeliano em que o historiador vagamente se instalava no momento em que ele exigia uma relevância filosófica da história da filosofia, horizonte indeterminado mas que já insinuava uma pré-concepção da filosofia. É na *Crítica da Razão Pura* que esse horizonte recebe sua determinação e seu contorno mais nítido, já que ali o *racional* é definido pelo sistemático enquanto tal: "Sob o governo da razão, nossos conhecimentos em geral não poderiam formar uma rapsódia, mas devem formar um sistema no qual, exclusivamente, eles podem sustentar e favorecer os fins essenciais da razão. Entendo por sistema a unidade de diversos conhecimentos sob uma idéia. Essa idéia é o conceito racional da forma de um todo, enquanto é nele que são determinados *a priori* a esfera dos elementos diversos e a posição respectiva das partes".⁵¹

Ora, esta idéia de que o conhecimento deve formar um *todo* que é um "sistema orgânico" opõe-se, certamente, à rapsódia. Mas opõe-se também àquilo que era o modelo cartesiano do racional. A ordem cartesiana não era indiferente aos conteúdos ordenados e a fixação na mera forma do saber era criticada como o vício por excelência dos dialéticos. O uso da razão não é dissociável da "verdade-de-juízo" e não é surpreendente que a *Mathesis* aniquile a história passada do saber. Ora, o discurso filosófico poderá mudar de estatuto, a partir de Kant, no momento em que o sistemático passar a definir o racional. E a *Metafísica* de Wolff, criticada por Kant em sua "verdade-de-juízo", ainda conservará um *interesse* enquanto conhecimento racional: signo de que a Razão, enquanto comentada pelo sistemático, não coabita mais invariavelmente com o verdadeiro. E a idéia de que o conhecimento deve formar um "todo orgânico" opõe-se também à mera derivação matemática como modelo do racional: o sistemático que define para Kant a intenção teórica é o racional *em geral* e não o racional limitado à sua forma matemática — e será esse "sistemático" assim pensado que fará de Kant o precursor de Hegel.⁵² A totalidade sistemática já antecipa aquilo que será o racional segundo Hegel: ela começa a aclimatar a idéia de que "o verdadeiro é efetivo apenas como sistema".⁵³

Se o historiador pode afirmar que o "dado filosófico" por excelência das doutrinas está em sua "organização" dos materiais, em

(51) Kant, *Critique de la Raison Pure*, Paris, PUF, p. 558.

(52) Lebrun, G., *Kant et la Fin de la Métaphysique*, Paris, A. Colin, p. 180.

(53) Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, Paris, Aubier (bilingüe), p. 61, Prefácio.

seu “modo de digestão espiritual”, em sua “estrutura”; se ele pode falar em uma “verdade intrínseca” à filosofia distinta de sua verdade material, foi porque ele supôs, sob o horizonte kantiano, que o sistemático define o racional em geral. E se as estruturas são particulares e todavia o historiador afirma que elas encerram um ensinamento universalmente válido, é porque os sistemas são sistemas... da Razão — e será sempre esta atriz que estará representando os diversos personagens. Desde então, se a história estrutural é filosófica, será por transcrever o desempenho desta velha senhora — e por comungar, obviamente, com o sonho de um *Logos* unitário. Será apenas essa equivalência tácita entre o “sistema” e a “racionalidade em geral” que permitirá ao historiador pensar em fornecer os “critérios formais” de toda filosofia real, pensar em definir a filosofia pela “estrutura”, e afirmar que nenhuma filosofia real escapa à “lei do sistema”. E, mais uma vez, essas obsessões já estavam presentes em E. Boutroux, quando ele ensinava que uma filosofia é um conjunto de idéias apresentadas por seu autor *como formando um todo*, e acrescentava: “Ali onde essa condição não é preenchida, pode-se estar lidando com uma finalidade moralista, com um espírito profundo, com um pensador original; mas não se está verdadeiramente em presença de um filósofo”.⁵⁴

Vê-se então onde vai residir o valor filosófico da história da filosofia para o historiador estruturalista: no sistemático enquanto definidor do conhecimento racional, independentemente da “verdade-de-juízo” das doutrinas. O sistema orgânico é a expressão da racionalidade em geral: eis a tênue *sapientia* graças à qual a história estrutural pretende ser uma história *sapientiae* e escapar à censura de representar uma “filosofia de professores”. Se é sempre a razão que balbucia na “unidade sistemática”, o trabalho não estará perdido... O “sistema” nos salvará, *in extremis*, do niilismo; nada é verdadeiro, mas nem tudo ainda será permitido, e o sistema será o último refúgio para o acordo dos espíritos. No último ato descobriremos que nossa miséria não é tão grande, já que perdemos pequenas verdades, mas salvamos a razão em geral: o fim da linguagem da “verdade material” não será o fim da linguagem da verdade em geral e nossa “cultura” poderá sobreviver à sua última metamorfose. O historiador renuncia à “verdade material”, mas não renuncia ao *ideal*. Como o “idealista incorrigível” segundo Nietzsche, mesmo jogado para baixo de seu céu ele se arranjará para fazer do inferno um ideal. E como um destes sofrendores da necessidade

(54) Boutroux, E., *Étude d'Histoire de la Philosophie*, Paris, F. Alcan, 1925, pp.

de crença, ele rangerá os dentes quando suspeitar que há alguma verdade na tese segundo a qual toda filosofia tombou sob o golpe da história. “Convém, por causa de seus *sofrimentos*, perdoar-lhes as pedras que eles lançam em quem fala dessa maneira”.⁵⁵

(55) Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*, II, §10.